# ЗА ИМЕНАТА И ПРЕИМЕНУВАНИЯТА НА БЪЛГАРИТЕ МЮСЮЛМАНИ (1912-2000)

*Евгения Кръстева-Благоева*

На насилствените преименувания на българите мюсюлмани са посветени редица исторически и етнологични изследвания. Настоящата статия е опит да се дообогати картината чрез анализ в исторически план на няколко проблемни кръга, свързани с преименуването. Първият обхваща закономерностите при избора (доколкото може да се говори за такъв) на новите българските имена и кодираната в тях съпротива, утвърждаваща атакуваната мюсюлманска идентичност. Проведените от държавната администрация няколко последователни акции на принудителна смяна на имената на помаците създават серия от специфични жизнени кризи, чийто изход е търсен не толкова от отделните индивиди, колкото от техните семейства като цяло. Тъкмо тази връзка на преименуването с родството предлага един малко изследван досега ракурс към проблема, който очертава втория тематичен кръг на настоящата работа. Третият е свързан със съвременните аспекти на проблема — все още актуалният „двоен стандарт" по отношение на имената на това население, породен вече не от политически и идеологически, а от икономически причини, както и някои показателни промени в мюсюлманския антропонимичен набор.

Теренното проучване, което е в основата на статията, бе проведено в с. Чепинци, намиращо се на 7 км от гр. Рудозем. То не бе избрано случайно — в него живеят компактно около 2500 българи мюсюлмани. Степента на благоустройство тук е много висока в сравнение с други селища в района. Централните улици са асфалтирани, в селото е развито дребното производство: има няколко месарски работилници (в които се правят колбаси за местни нужди съобразно кулинарните предписания на исляма — т.е. без свинско месо), пекарни за хляб и тестени закуски, шивашки цех и двайсетина много добре заредени магазина; училището е пълно с деца — в селото почти няма външна миграция. Най-голямата гордост на Чепинци е построената с доброволен труд и средства голяма джамия (единствената в страната с две минарета — Алексиев 1999: 119) с библиотека за стара мюсюлманска литература към нея. Този молитвен дом бе открит официално на 22 септември 2000 г. в присъствието на премиера Иван Костов и председателя на Народното събрание Йордан Соколов. Хората в Чепинци помнят шест акции на преименуване: през 1912-13 г., 1941-43 г., 1956 г., 1960 г., 1972 г. и 1984-86 г. Като най-масови се определят кампаниите от 40-те и 70-те години и на тях

ще бъде обърнато по-особено внимание в настоящата работа. При останалите вълни преименуването е частично, но също обхваща голям брой хора. При всички акции българските имена не се приемат от населението, а остават до голяма степен формални, out-group names (имена, използвани само извън рамките на общността) по определението на Константинов и Алхауг (Konstantinov, Alhaug 1995: 100). Въпреки това те заслужават внимание, не само поради показателните исторически промени в именния фонд, който се използва при различните вълни на преименуването, но и поради факта, че определени механизми, свързани с именуването на българите християни, се пренасят (съзнателно или механично) при преименуванията на помаците.

### **„Покръщаването" 1912-1913 г.**

Първата вълна за покръстване и преименуване на българите мюсюлмани датира от 1912-1913 г. Началото ѝ съвпада с първите месеци на Балканската война, а краят ѝ бележат изборите от февруари 1914 г., когато с предизборна цел либералите на В. Радославов дават възможност на покръстените да се върнат към исляма (Михайлов 1992: 75). Зад идеята за покръстване застават цар Фердинанд, тогавашното правителство на Ив. Е. Гешов, дейци на ВМРО и най-вече висшият клир на Българската православна църква. Създадени са специални духовни мисии, които покръстват около 200 хиляди души от Родопите, Западна Тракия и Македония (Георгиев, Трифонов 1995: 8). Поради липсата на необходимите условия за подобно масово кръщение църковното тайнство се извършва не чрез потапяне, а чрез поливане с осветена вода; там, където няма свещеници, покръстването се извършва без обред от светски лица (Страници... 1989: 65). Наричането с новите български лични имена става „автоматично" от свещеника и неговите помощници, често без допитване до новопокръстения за неговото желание по въпроса. Ето защо новите имена най-често не носят никаква, макар и далечна връзка със старите — например Ахмед става Кирил, Шабан-Иван, Асан-Никола и т.н., което естествено ги прави още по-чужди на населението (Георгиев, Трифонов 1995: 104-105, 109). Много често коренната разлика между старото и новото име се дължи на факта, че новопокръстеният по традиция получава името на кръстника си — християнин (Георгиев, Трифонов 1995: 104-105) — т.е. при преименуването се възпроизвежда един от традиционните модели на именуване, типичен за българите християни. Както ще видим по-долу, подобно възпроизвеждане се среща и при другите вълни на принудително побългаряване на имената. В някои случаи при покръстването от 1912-13 г. първата буква на старото и новото име съвпадат. Друг любопитен детайл, характерен за това преименуване, е свързан с емблематичното за мюсюл-

мanските общности в България женско име — „пейгамберското“ Фатма/ Фатме (дъщерята на Пророка). Само при тази акция на жените с това име често се дава името Мария (Георгиев, Трифонов 1995: 71-72). В някои смесени райони образът на Богородица своеобразно се преплита с този на Фатма — факт, който очевидно е бил известен на църковните дейци[1]. С конкретни писмени данни за покръстването на изследваното село (наричано по това време със старото име Чангърдере) за съжаление не разполагаме. Според информаторите много хора са се изселили в Турция в този период, тъй като според исляма при подобно положение преселването не само е позволено, но и *„ти се пише севап“*[2]. Според смътния спомен на единствения жив очевидец на събитието — 90-годишния Раиф Моллов — начинът на преименуване в Чепинци бил аналогичен с гореизложения. Хората получавали новото си име най-често според избора на свещеника или на кръстника. Ето защо на голяма част от покръстените са дадени имената на едни от най-известните християнски светци: Георги, Иван, Димитър, Михаил, Никола, Васил и т.н. Причина за това е, че единствено при тази първа акция от 1912-1913 г. се извършва реално покръстване на населението съгласно църковния канон и придобиването на християнско име по традиция представлява елемент от него. Особено важна в този случай е активността на свещениците, които естествено предпочитат „най-силните“ християнски имена. Тенденцията да се дават на българите мюсюлмани имена на светци е съзнателно избягвана при следващите вълни на преименуване. За тях смяната на името, а не преминаването към християнската вяра е главна цел — ето защо на хората се дават имена с български корен, които не са пряко свързани с християнството.

## Дружба „Родина“ и втората вълна 1942-1943 г.

Втората вълна на преименуване е свързана с дейността на българомохамеданската културно-просветна дружба „Родина“, създадена в Смолян през 1937 г. с цел да подпомогне народностното осъзнаване на българите мюсюлмани и „да ги предпази от всякакви външни пропаганди и инородни внушения и въздействия“ (Христов, Караманджурков 1995: 18-21). Своята дейност „родинци“ подчиняват на последователно разграничаване на вяра

1 Например сред турците в Карловско първата пита за новородено дете се нарича „Миремаана питасъ“ (питата на майка Мария), а при турците от Пещерско обредната трапеза по същия повод е известна като „Фатмаана софрасъ“ (трапезата на майка Фатма).

2 „Севап“ е вид благодеяние, с което Аллах ще дари човека в отвъдния свят за извършено на земята добро или праведно дело.

и народност; те не целят християнизация на българите мюсюлмани, а интеграция въз основа на народностната връзка, която за тях е по-важна от религиозната (Караманджурков 1976: 137). Създадена от средите на зараждащата се помашка интелигенция, твърде скоро дружбата се превръща в „продължение на държавния апарат в българо-мюсюлманската общност и инструмент за въздействие върху нея“ (Груев 2001: 50)[3] . През периода 1941-42 г. първоначално по метода на убеждението, а впоследствие и с насилие, дружбата провежда акции за промяна в облеклото. Идеята за побългаряване на имената съществува сред дейците на движението и по-рано, но реално идва на дневен ред по време на войната 1941-44 г.[4] На събрание на смолянската дружба през 1940 г. лидерът Ариф Бейски „спонтанно“ излага идеята новородените да получават **„български народни, а не светийски имена“**, за да може с течение на времето „да се смесим, уеднаквим и приравним с всички българи и да не оставим никаква следа от турското робство на нашия народ“ (Маринов 1994: 64, 68). „Родинци“ отдават голямо значение на разликата между верско и народностно име и тъй като осъзнават грешката от 1912-13 г., отхвърлят традиционните християнски имена. Показателен е фактът, че поради гръцкия им корен последните са отречени и от най-изявените български възрожденци от 60-те–70-те години на XIX в. (периодът на борба за църковна независимост). Те също пропагандират замяната им с „народни български имена“ и често дават пример, като лично се преименуват. Например, най-големият радетел на това движение Драган Цанков е с кръщелно име Димитър; Райко Жинзифов е кръстен Ксенофонт; П. Р. Славейков повлиял на кръщелника на брат си Панайот Типографов да се нарече Петко, а на свищовските учители Тодоран Петков и Димитър Петров — да се преименуват съответно на Божидар Петков и Асен Каменов. Д-р Иван Селимински дори подготвя речник с българските съответствия на гръцките имена, според който Ликаон трябва да стане Вълко, Деян и Киряк — Господин, Агатон — Добри, Хрисис — Злати и т.н. (Цветанов 2001: 22-23). Тази прилика отвежда към аналогичните механизми на възрожденския процес (който макар и в различно историческо време, протича както при българите християни, така и при мюсюлманите). Един от тях още от времето на Раковски е свързан с романтичното преоткриване на собственото минало и с подчертаване на неговото значение за единството на народността. И дейците на българското Възраждане и „родинци“ по свой път достигат до идеята да отхвърлят християнските имена (които се възприемат като пречка

3 Благодаря на колегата М. Груев за възможността да ползвам текста на дисертацията му.

4 Едва ли е случайно, че тежненията за смяна на имената, които произлизат както от отделни индивиди от българомюсюлманската общност, така и от страна на държавата, съвпадат с Първата Балканска и Втората световна война.

за целите, които и двата елита си поставят[5]) и да приемат народните — за първите те са етноконсолидиращ фактор, а за вторите — етноинтегриращ. Подобно на речника на д-р Селимински, „родинци" изготвят списък с подходящи за българите мюсюлмани народни имена. Като довод в полза на промяната се изтъква и фактът, че управниците в Турция захвърлили ислямските си имена с арабски корен и ги заменили със светски турски имена — факт, свързан с цялостната модернизация на турската държава, започната от Кемал Ататюрк. За да даде пример, водачът на „Родина" Ариф Бейски дава на дъщеричката си, родена през 1941 г., името Малинка. На 30. 04. 1942 г. с окръжно на Смолянското мюфтийство всички имами се задължават да регистрират новородените единствено с български имена според приложен списък (Родина 1944: 25-28). Разширен вариант на списъка публикува главният редактор на сборник „Родина" П. Маринов (Маринов 1994: 75,76). Предложените в двата варианта на списъка имена могат да бъдат разделени на няколко основни групи. Първата и най-многобройна група обхваща стари мъжки имена, заимствани от българските народни песни, приказки и легенди, които по правило са изпаднали от масова употреба сред българите християни. Такива са: Видул, Войн, Велик, Вихър, Дойчин, Индже, Крум, Косан, Кубрат, Лефтер, Мануш, Перун, Рожен, Смилен, Северин, Славян, Секул, Тихол, Храбър, Чавдар. За разлика от тях имената във втората група реално присъстват в антропонимичния набор на българите християни, някои от тях са варианти на петте най-разпространени именни основи Брат-, Драг-, Добр-, Рад-, Стан- (Гандев 1989 : 205-228 ), но като цяло не са сред най-масовите български имена. По честотност те заемат второ място след традиционните християнски имена и са два пъти по-малобройни от тях (Калканова 1996: 75, 149). Към тази група спадат имена като Борис, Благо, Божан, Горан, Добрин, Драган, Драго, Звездан, Радомир, Радой, Младен, Слав, Станой, Станислав, Румена, Снежана, Росица, Биляна, Бистра и др. Освен споменатите по-горе и някои единични случаи, които не могат да бъдат обособени в група (като Дева, Дуня, Зунка, Ракшина и др.) женските имена от списъка се разделят на две: женски варианти на предложените мъжки народни имена и имена на цветя и растения без съответстващо мъжко име (Божура, Борика, Босилка, Ела, Диня, Иглика, Дафина, Дуда, Малинка, Ружа, Топола, Ягода). Като специфика на женската номинация имената на цветя и растения се свързват по своеобразен начин с „историческите" мъжки имена — те като че ли ком-

5 Дейците на Възраждането виждат в християнските гръцки имена асимилационна заплаха за българите. В стремежа си да интегрират „помаците" към българската нация „родинци" се отказват да налагат християнските имена като в най-висша степен чужди на общността (българските народни имена също са такива, но в по-малка степен).

пенсират недостига на старинни женски антропоними. „Потвърждаваната“ от „родинци“ българска идентичност при мъжете закономерно търси своя израз в „историческите“ имена поради желанието на интелигенцията да подчертае по най-категоричен начин принадлежността си към общия български корен. Както в традиционните и съвременни обичайни практики, свързани с именуването, приоритетно е мъжкото име поради връзката му с рода, така и при преименуването на българите мюсюлмани то е с по-голяма важност. Ето защо при него се проявява в най-голяма степен афинитетът към „историчността“ или архаиката като доказателство за произход. При женските имена, които по правило не са свързани пряко с продължаването на рода, т.е. те са по-маловажни, по-често се срещат описателни антропоними. Част от тях са поетични имена на цветя и растения, подходящи за женската природа. По-слабата обвързаност с „подновяването на рода“ обуславя по-голямата вариативност на женските имена; в общобългарски план те по-често са нестандартни и необичайни в сравнение с мъжките (Калканова 1996: 115). Имената на цветя и растения от списъка на „Родина“ представляват частен случай на общата практика и отразяват по своеобразен начин относителната второстепенност на женското име по принцип — чрез тях не се заявява идентичност по онзи категоричен начин, по който това става с мъжките „исторически“ имена. В контекста на казаното трябва да се има предвид, че и сред мъжките антропоними, използвани при преименуването, също не липсват варианти с флорален и растителен произход. В списъка са предложени Невен и Цветан. В гражданските регистри за с. Чепинци и района на гр. Рудозем при тази и при следващите вълни на преименуването се срещат единични случаи на имена като Фидан и Филиз, а особено характерни и сравнително широко разпространени са Росен и най-вече Карамфил. Без да разполагаме с конкретни данни за „възродителния процес“ на българските турци, ни се струва, че при тях този тип мъжки имена е по-разпространен в сравнение с българите мюсюлмани. Той е един от вариантите за скрита съпротива срещу насилието. Избирайки за лично име название на цвете или растение, което не функционира като антропоним в българската именна система, преименуваните се отграничават от мнозинството вместо да се приобщят към него, каквато е официалната цел на акцията.

Макар и различни като произход и тип, „историческите“ имена на мъжете и имената на цветя и растения, характерни в по-голяма степен за жените, отразяват един и същи смисъл — в тях по своеобразен начин е кодирана маргиналността на групата. И двата типа антропоними се използват от българите християни рядко, а в миналото — и при „жизнени кризи“ — т.е. когато има опасност за живота на детето. „Историческите имена“ са редки поради своята архаичност; те се срещат повече във фолклорния фонд от ле-

генди и приказки, отколкото в реално действащата антропонимична система. Макар и да съществуват като самостоятелен раздел от последната, имената на цветя и растения в българската традиция представляват частен случай на кръщаване на обекти от живата и неживата природа. Те са „краен вариант“ в желанието на детето да се даде „чуждо име“, непринадлежащо към семейния кръг и селището, за да не умре като родените преди него, които са „подновили“ някого от къщата. В такива случаи то се кръщава „на нивите“- Невян, „на гората“- Горан, „на здравеца“ — Здравко и т.н. (Кръстева-Благоева 1999: 93). Този второстепенен за християните тип номинация при проведеното от „Родина“ преименуване се превръща в основен (най-вече за жените), като именният репертоар, както стана ясно по-горе, се обогатява с нови, нетипични за българската антропонимична система варианти. Освен споменатите по-горе, внимание заслужават и названия като Мадан, Рожен, Арда, Родопа и други, превърнати в лични имена. Те също са частен случай на кръщаване на обекти от живата и неживата природа. Освен с ярката си поетичност тези имена са най-пряк израз на едно от нивата на идентичност у българите-мюсюлмани — осъзнаването им като родопчани.

Към предложените от „Родина“ имена е прибавен и списък с българските съответствия на някои от най-разпространените турско-арабски антропоними. Той обяснява появата на някои редки и неподлежащи на класификация имена сред предложените — Познан (съответствие на Ариф), Твърд (Емин), Правда (Адиле), Победа (Фатме) и др. (Родина 1944: 27). Постепенно „родинци“ преминават към смяна на имената не само на децата, но и на техните родители. Членовете на дружбата дават пример, избирайки за себе си и семействата си български народни имена. Лидерът Ариф Бейски се нарича Камен Боляров, Мехмед Дервишев — Светослав Духовников и т.н. (Маринов 1994: 76). Тези два примера са показателни с оглед на буквалния превод на фамилните имена. Към неприемащите смяната „родинци“ и техните сподвижници в местната администрация прилагат различни форми на принуда, но въпреки това в определени райони — например в Западните Родопи — акцията среща активна съпротива, а другаде се радва на променлив успех. Преименуването от началото на 40-те години е видно в регистрите по гражданското състояние на гр. Рудозем и околните села, включително и Чепинци. Родените в този период деца са записвани с българско име според списъка на „Родина“ от служителите в общината. В мнозинството случаи новото име не съответства нито по значение, нито по звучене на турско-арабското име (добавено впоследствие, неизвестно точно кога, в регистъра), с което детето се нарича в семейна среда. В някои случаи първата буква на двете имена съвпада (Керим е записан Крум, Расиме-Росица, Рифат-Румен, Арифе-Ангелина), но това все още не е масова практика. При преименуването на „Родина“ изборът на българско име е почти толкова волунта-

ристичен, колкото и при покръстването от 1912-13 г. Липсата на смислова и/или звукова връзка между старото и новото име е типична и за двете кампании. Според теренния материал нерядко родителите изобщо не знаят какво е официалното име на рожбата им. Характерна особеност на района на Рудозем при това преименуване е, че повечето предложени имена от списъка на „Родина" не се използват за родените през 1942 и 1943 г. Най-ярко е разминаването с „историческите" имена. Те отстъпват място на по-обикновените народни имена от втората обособена по-горе група. Отхвърляйки тези архаични и редки имена, българите мюсюлмани „приемат" само някои от тях — и то такива, които са актуални и сред християните — най-вече Асен, а в единични случаи Крум, Симеон, Борис и Чавдар. Разминаването между предложения от представителите на интелигенцията именен модел (най-вече в частта му с „историческите имена") и реалните „предпочитания" на населението е показателно. Това е естествена реакция на хората срещу романтичното, неадекватно и пресилено желание за потвърждаване на българския произход чрез остарели и легендарни антропоними. Тук е мястото да се отбележи, че споменатата по-горе пропаганда на дейците на българското Възраждане за замяна на християнските имена с народни български също не се радва на особен успех. И двата случая илюстрират рязкото разминаване между лансираните от елита именни модели и реалното номинационно поведение на хората. При българите мюсюлмани вероятно има значение и известното нежелание на общинските служители да слагат такива имена. Отхвърлянето на историческите имена отразява дълбоката вътрешна диференциация на българо-мюсюлманската общност: приоритетните и престижни за членовете на „Родина" имена не се приемат от по-голямата част от групата, която „възприема" някои от по-обикновените и често срещани народни антропоними. Най-често слаганото през този период „официално" мъжко име в региона е Живко, а женско — Малина. Веднага след тях по честота се нареждат Асен и Любен, както и Росица, Милка и Роза. Срещат се и по-редки имена като Лефтер и Карамфил. Само в три случая се използва българското съответствие на турско-арабското име според списъка: в два от тях момиченца на име Фатме са записани с името Победа, а в третия новороденият Ахмед е наречен Славчо — умалително от преводното „славен". Понякога вместо българското съответствие е предпочетен подобен или близък до турско-арабско име вариант: например вместо Алия да бъде записана Благородна, тя получава името Малина; Ахмед вместо Славен става Недко; Енвер става Явор и т.н. Като цяло тези варианти не са преобладаващи — в повечето случаи не съществува пряка или косвена връзка между официалното и „домашното" име. На фона на слабото използване на „исторически" имена се появяват два единични случая на типично християнски имена или умалителни форми, които съзнателно не са

включени в списъка: Георги (Шабан) и Димчо. Сред женските варианти отново се срещат имена на цветя и растения: Малинка, Роза, Здравка, Цвета. Когато не е преведено с „Победа", най-разпространеното женско име в с. Чепинци и района — Фатме — е заменено с предпочитаното в този период име Роза, а също така и с Люба. Само в два случая то се заменя с умалителната форма на името Фатме, типична за българите мюсюлмани, която съвпада с народното име Минка. В това отношение преименуването на „Родина" се отличава от следващата повсеместна акция от 70-те години, когато преминаването на Фатме в Минка е аксиоматично и масово.

**Единични преименувания 1950-1970 г.**

Споменатите от интервюираните данни за преименуване през 1956 г. и 1960 г. леко се разминават с предложената от някои автори периодизация на процесите. Според Константинов и Алхауг (които се основават предимно на информация за помаците в Северна България) през 1950-1955 г. са предприети антиислямски мерки срещу другите мюсюлмански малцинства в страната, от които българите мюсюлмани се почувствали застрашени, но не били реално засегнати (Konstantinov, Alhaug 1995: 29). Очевидно ситуацията в изследваната част на Родопите е малко по-различна. Теренната информация от Чепинци се потвърждава от данните за единични „доброволни" преименувания в планината в средата на 50-те години (Лангазов 1986: 26-27; Страници...1989: 76). Според Ст. Михайлов този процес се засилва в края на 50-те години (особено след образуването на окръзите през 1959 г.), като общият брой на преименуваните до 1961 г. според него достига 10 000 души (Михайлов 1992: 90). Преименуването през 1962-1964 г. е замислено от Полибюро на ЦК на БКП като мярка срещу турчеенето на цигани, татари и българи мюсюлмани. Акцията сред последните се провежда основно в района на Западните Родопи — т. нар. област Чеч — и се натъква на ожесточена съпротива (Трифонов 1990: 10). За да изпреварят насилственото преименуване, някои помаци от други части на Родопите и страната (особено тези, които заемат важни постове) по своя инициатива сменят имената си (Konstantinov, Alhaug 1995: 30). Единичните „доброволни" преименувания през 60-те години в община Рудозем се съпътстват от няколко случая на връщане чрез съд на мюсюлманските имена. В периода 1953-1965 г. на няколко лица, родени в началото на 40-те години и записани с български имена, по съдебен ред се възстановяват турско-арабските имена. Например родената през 1943 г. Милка през 1953 г. (когато тя е на 10 години!) по нейна молба се преименува на Сабрия; Минчо Абдулахов от с. Чепинци през 1960 г. получава името Наско (явно Минчо не е „достатъчно българско"), а през 1965 г. чрез съд възстановява мюсюлманското си име Хасан; по същото време Карамфил Трампов

връща официално името си Хайри и т.н. Привидното противоречие на данните за побългаряване на имената от една страна и за възстановяване на турско-арабските антропоними от друга приблизително по едно и също време отразява вечната неустановеност и несигурност в статута на българомюсюлманското население, породила силната вътрешна диференциация на групата, за която стана дума по-горе. Едновременното съществуване и на двете тенденции, макар и в ограничени мащаби, през този период вероятно се дължи и на историческия факт, че масовата акция по преименуването по това време все още е далеч от границите на изследвания регион. Кампанията в областта Чеч е замислена от властите като експеримент, от чийто успех зависи по-нататъшното прилагане на сила в други части на страната (Karagiannis 1997). В този смисъл единичните преименувания в изследвания регион са само ехото на гърма, ударил западните части на планината, а случаите на връщане на имена чрез съд са възможни именно поради факта, че следващото масово преименуване на региона е все още далеч.

**„Тоталното" преименуване 1971-1974 г.**

По обективни причини спомените на респондентите за преименуването от 1971-1974 г. са най-ясни. Всъщност според данните от регистрите в региона в някои случаи то започва още през 1970 г., като началото му всъщност е продължение на единичните случаи на преименуване през 60-те години и разпространената през същото десетилетие практика родителите да „се застраховат", давайки на децата си особени български, неутрални или смислово амбивалентни („duck-rabbit names" според класификацията на Константинов и Алхауг: 82) имена. Последните биха могли да се възприемат и като български, и като турски. Най-разпространените в района на Рудозем варинти на този вид са: Алдин, Велизар и Велин (последните две предпочетени заради умалителното Вели, което е и мюсюлманско име със значение „ангел"), Елин, Сабин, Севдалин, Севда. Те са близки до общата фонетична представа за турско име (Konstantinov, Alhaug 1995 : 83); някои (като Севда и производните ѝ) са с турски корен, а същевременно са разпространени сред българите; други са български по произход. Една част от „особените български" имена, с които се наричат новородените през 60-те–70-те години, възпроизвеждат именния модел на „Родина", обогатявайки списъка от 1942 г. (Дафин, Дафина, Карамфил, Карамфилка, Теменужка, Фиданка, Хубен и др.). Друга обхваща редки имена (Братан, Елмира, Искрен) или слаборазпространени сред християните мъжки варианти на женски имена с висока или средна честотност (Десислав, Илиян, Евелин). Освен „особени български", родените в този период получават и чуждестранни имена, които за първи път се осъзнават като спасителен компромис. Към пред-

ложените от „Родина“ и останали неизползвани в региона руски имена Тамара, Татяна и Красногор, през този период се добавя още едно, което се радва на известна популярност — Зинаида. По-многобройни са западните имена: Елза, Елизе, Жаклина, Жасмина, Розалина, Хари. С изключение на Елза и Хари останалите се срещат само по веднъж. Неслучайно по-голямата част от чуждестранните имена са женски. Общобългарското правило, че системата на женските имена е като цяло по-адаптивна (Калканова 1996: 80-81) очевидно е в сила и по отношение на преименуването. За разлика от женските западни антропоними, единственото регистрирано мъжко име в тази група — Хари — се среща доста често и по време на преименуването от 1971–74 г. поради звуковата близост с много популярното сред българите мюсюлмани от региона име Хайри.

Главна особеност на преименуването от началото на 70-те години е честото съвпадение на първата буква на официалното и домашното име. Голямото значение на първата буква при избора на име у българите християни е феномен на новото време (Константинов 1987: 40; Кръстева-Благоева 1999: 140-141), който се пренася в процеса на преименуване главно чрез органите на МВР (които взимат активно участие в акцията), служителите в общината — християни или „светски помаци“ (според класификацията на Караянис), партийните лидери и местните ръководители. Най-голямото разпространение на „буквуването“ неслучайно съвпада с кампанията от 70-те години — това е времето, когато окончателно се налага моделът на „подновяване“ на първата буква от името на бабата или дядото при християните. Противно на очакванията, съвпадението на първата буква не е най-главната мотивация при избора на ново име (доколкото на хората се е предоставял такъв). Повечето информатори се стремят новото име да е близко по звучене до истинското им име, но доста често се отказват от това в полза на име със скрит или явен, реален или въобразен мюсюлмански смисъл или произход. Например Фетах вместо да стане Фидан или Филиз, предпочита името Векил (ар.-тур. „довереник“, титла на министър), което се радва на популярност през този период; мъже с имена Рифат, Раиф, Ахмед приемат името Велин; Мехмед става Алдин; Асан — Семир; а Севди и Раиф — Демир (желязо) и т.н. Заедно с амбивалентните имена Велин и Векил, Демир придобива популярност, тъй като в него според интервюираните е кодирана съпротивата срещу насилствения акт на преименуването. Същото важи и за често използваното име Ясен (вместо Исеин и Асан, но и вместо други имена без пряка връзка, като Рашид), подобно на „ясин“ — народно название на 36-та сура от Корана, чието канонично название е „Йа Син“. Тя е една от „най-силните“ сури (Коран 1999: 439)[6].

6 Според мюсюлманското богословие словосъчетанието „Йа Син“ е използвано като

Друга особеност на това преименуване е използването на умалителни имена. Умалителните форми са особено типични за езика на родопчани като цяло. Заедно с банатските българи (Кръстева-Благоева 2000: 166), те са втората българска общност, която най-масово употребява умалителни вокативни форми до степен, при която официалното турско-арабско или християнско име почти не се използва при обръщение. Подобно на католиците, и българите мюсюлмани „снижават“ високата ислямска именна традиция чрез многобройни умалителни варианти с безспорно българско звучене (Константинов 1898: 265). В Чепинци на Исеин казват Хусьо или Иньо; на Сюлман (народна версия на Сюлейман) — Сульо, на Мехмед — Метьо, на Осман — Маньо или Манчо, на Асан — Саньо или Санка, на Хамди — Дико, на Реджеп — Джепо, на Вахди — Дичко. Гальовни форми имат и женските имена — на Фатме казват Минка или Минче, на Несибе — Бинка или Бина, на Рафие — Финка, на Зехиде — Динче, на Ведиха — Менце, и т.н. Поради българския си фонетичен характер тези имена се признават от властите и се използват при преименуването, но това важи в по-голяма степен за жените. Мъжките умалителни, превърнати в официално име, са Манчо (за Осман), Митко и Недко (за Ахмед) и Банчо (за Шабан). Сред имената от този вид най-масово е разпространението на Манчо и Минка. Освен последното жените с името Фатма/Фатме в единични случаи се наричат още и Дафинка, Бисерка, Фимка, Норка. Поради големия брой жени с името Фатме в селото (128 според избирателния списък от 16.10.1999г.), както и поради това, че Минка по принцип е широкоразпространено умалително име, в единични случаи по време на преименуването то е предпочитано и от жени с други мюсюлмански имена като Хайрия и Ресиме. Подобно „прилепване“ има и към често срещаното умалително Бинка (от Несибе), с което се преименуват жени с името Хаджире, Малинка и др., а също и към Манчо, което приемат и мъже на име Фаик.

Голяма част от родените в началото на 40-те години и записани с български имена хора, се преименуват отново в началото на 70-те. За разлика от слаганите от съмишлениците на „Родина“ имена, новите имена на тези хора са по-близки до турско-арабските им имена. Както Констатинов и Алхауг сполучливо отбелязват, те са и „стилистично по-издигнати“ и „по-престижни“ от имената на предишното масово преименуване (Konstantinov, Alhaug 1995: 72). Между тях и мюсюлманските имена често съществува фонетично подобие, а най-масовият вариант е първите букви да съвпадат. Тази близост вероятно се дължи на факта, че за разлика от 40-те години, на населението се дава по-реално право (колкото и относително да е то на

обръщение, най-вероятно към Мохамед. Смята се, че тази сура е ядро на Корана и се вярва, че четенето ѝ има голяма чудодейна сила (Коран 1997: 441).

места) сами да изберат имената си според предложения от МВР именник. Ето няколко примера на подобни „двойни“ преименувания: Здравка (Нурия) през 1975 г. се именува Нора; Малина (Алия) става Ася; Роза (Емине) — Ема; Благородна (Ресиме) — Руса; Роза (Фатме) — Минка; Крум (Керим) — Кремен; Асен (Раиф) — Росен и т.н. Сред мъжете се забелязва силно тежнение към амбивалентните имена (Велин, Севдалин, Евелин, Векил, Алдин, Пелин), които независимо от българската си форма са или се осъзнават като турски и нямат никаква връзка с истинските им мюсюлмански имена: Митко (Ахмед) става Севдалин; Асен — Евелин; Рифат, Шукри — Велин; Раиф — Векил и т.н. Единственото име от този вид, разпространено сред жените, е Севда (вместо Хаджире, Рахиме и др.). Фактът, че съответствието и близостта на старото и новото име не са от особена важност за хората с амбивалентни имена и че последните преобладават тъкмо при вълната от 70-те години, заслужава внимание. Тези имена са проява на типичното за групата „компромисно номинационно поведение“ (Konstantinov, Alhaug 1995: 54) и отразяват маргиналността на групата. Освен от агресивните външни фактори, каквото е самото преименуване, тяхното най-силно разпространение през периода вероятно се катализира от тогавашния типичен за българското общество „бум“ на компромисните имена, съставени от двете имена на бабите или дядовците (Кръстева-Благоева 1999: 140-141). Освен този тип имена, сред мъжете устойчиво присъства и името Карамфил, което се среща в района и при предишните вълни на преименуването — в този период е пикът на неговото използване. Често с Карамфил се заменя българското Живко от 40-те години, което е израз на една по-висока степен на съпротива. Единици от родените в началото на 40-те, предимно жени, запазват старите си български имена. Преобладаването на амбивалентните имена сред мъжете съответства на множество умалителни форми, народни български имена (характерни и за предишните преименувания) и на няколко чуждестранни заемки сред жените.

В началото на 70-те заедно със смяната на личните (и съоветно бащините) имена, започва и побългаряването на фамилните имена — Ахмедови и Брахимбашеви стават Башеви; Шерифови — Шукерови и Дуреви; Ибрахимови-Медадови; Асанови-Даракчиеви; Хаджимусафови-Хаджиеви; Исеинови-Инкови и т.н. Това е първото цялостно преименуване на българите мюсюлмани, доколкото предишните кампании обхващат най-вече личните имена. Членовете на големите родове, един от които в Чепинци е родът Моллови, съзнателно са принуждавани да приемат различни фамилни имена — в случая Малинови и Милеви, за да се отслабят родовите връзки.

## Истинското „тотално“ преименуване 1984-85 г.

С началото на „възродителния процес“ срещу турците в България през 1984-85 г. политиката на режима спрямо имената на българите мюсюлмани достига своебразен „връх“. Издадена е директива за частично повторно (а в много случаи то е трето или четвърто подред) преименуване на тази част от населението, чиито придобити през 70-те години имена вече не се приемат от властта за „достатъчно български“. Освен някои женски умалителни като Финка например, на промяна подлежи част от амбивалентните мъжки имена — Алдин, Велин и Векил (но не и Севдалин), арабското Семир и старозаветното Адам (използвано вместо Адем или Ахмед). Заменят ги с типично български имена (включително и някои традиционни християнски — Васил, Стефан, Александър), чиято първа буква съвпада с тази на мюсюлманското име. Когато с първата буква на последното не може да се намери български вариант, името от 1985 г. запазва първата буква на това от 70-те години. Например Осман, наречен Векил през 1972 г., при последната акция става Веселин. В няколко единични случая хората успяват и този път да получат нетипично българско име : Мехмед, който през 1972 г. става Алдин, през 1985 г. вместо Младен си избира емблематичното за общността при последните две вълни на преименуването име Карамфил; вместо Росица или Румяна Рафие/Финка става Детелина (още едно име на цвете, което обогатява множеството на използваните при преименуване от 40-те години насетне женски имена от този тип) .

Подобно на вълната от 70-те години, при частичното преименуване в средата на 80-те се сменят също бащините и фамилни имена. В регистрите са видни редица случаи, когато се променя само бащиното име, напр. от Векилов на Веселинов, Венциславов и т.н. или пък „неподходящите“ фамилии Митевски и Делиеви (каквито вероятно има в други краища на страната) се заменят съответно с Митеви, Деневи и т.н.

## Родствени и психологически аспекти на преименуването

На Балканите личното име по същество винаги е родово, то се определя от рода и семейството и се осмисля като едно от символните богатства на дома. Актът на преименуването е опит да се отнеме една от основните прерогативи на семейството — монопола върху избора на имената на неговите членове. Това е нахлуване на държавата в една априори интимна сфера, което „разрушава идеята за частна сфера като нещо недостижимо за властта и конституира фигурата на силен символичен баща, който изисква послушание и наказва за неподчинение“ (Кръстева 1998: 159). Преименуването на българите мюсюлмани представлява специфичен вид жизнена криза, която

се разрешава в рамките на семейството. Определянето на новите, макар и фиктивни, имена корелира с традиционната практика на именуване, характерна за общността.

Независимо от често повтаряната констатация, че *„в нашата религия няма неравенство между мъж и жена"*, в семейството на българите мюсюлмани доминираща е ролята на бащата. Неслучайно, обратно на християнските представи, при тях бащината клетва е по-тежка от майчината. От изпълнението на религиозните задължения на бащата зависи благополучието на цялото семейство. Той принася ежегодната жертва на Курбан байрам от името семейството и в някои случаи дори я нарича на свое име. В традицията на българите мюсюлмани майката извършва определени действия, чрез които се избира името на детето (хвърля три наречени залъка хляб в течаща вода; надписва три имена на три хартийки или нарича три лъжици и изтегля една от тях — Цанева 1994: 137). Обредното слагане на името обаче се извършва от бащата, който прошепва в ухото на бебето молитвите „езан" и „икамет"[7], а след това и избраното име. По този начин той санкционира статуса на детето като нов член на семейството. Важната роля на бащата в традиционния за общността начин на даване на име на дете се използва от местните власти при преименуването. Най-често главите на семейства са привиквани в общината и заставяни на място да определят не само своето ново име, но и тези на несемейните си деца (рядко и на съпругата). Когато има време за размисъл вкъщи, в дискусиите се включва и майката. В повечето случаи властите не пристъпват към преименуване без прякото участие на бащата. Ако той отсъства, се чака завръщането му. Или по думите на един от респондентите, работил по това време в Кремиковци: *„Аз последен си смених името, защото не бях тука. Докато ме нямаше, никой не смееше да пипа семейството ми. Аз като дойдох и ме натиснаха, и аз определих имената на всички."*[8] Практиката преименуването да започва от главата на семейството поражда една от формите на съпротива, при която мъжът се укрива, за да предотврати смяната на имената (Карамихова 2000: 224). В това отношение е важна и ролята на майката — през 60-те години много жени от Чепинци още по време на бременността се стараят да изберат компромисно име за бъдещата си рожба или от тогава измислят по две имена — едно официално и друго — домашно. В единични случаи, когато името на бащата се сменя, докато той е на работа (напр. в Горубсо, където работели много местни мъже) или ако той отсъства дълго, викат майката в съвета да определи сама имената на децата.

7 „Езан" (ар. „уведомяване") – повик, с който мюезинът приканва вярващите за молитва; „икамет" – начало на молитвата.

8 Инф. Исеин Мелезинов, 36-годишен, с. Чепинци – 14. 07. 2000 г.

Проблемът за „избора“ на новото име е от особена важност. В някои случаи изобщо не може да се говори за такъв. Например в с. Ляска събрали децата в занималнята и им казали да си избират нови имена: *„Стояхме в училище до пет часа следобед, а накрая идват със списъка и ти казват как ще е“*[9]. За истински вярващите мюсюлмани въпросът за избор на ново име изобщо не стои: *„Който е вярващ, никой не е пожелал такива имена, щото ако си избереш, значи го приемаш това име. Дори и да предпочетеш едно име пред друго – пак е грех, това е пак като да го избереш... То какво има да го харесаш или да не го харесаш – не е твое това име, остава си ти чуждо, който е вярващ. Ама има и такива, дето го приемат...“*[10]

В исляма (а и не само в него) името се възприема като печат за вярата на човека, то е свидетелство, че той изповядва тази религия. Името обаче не е достатъчно, за да бъде човек мюсюлманин — той трябва да изпълнява редица религиозни задължения[11]. Ето защо *„в Шериата не се обръща особено внимание на имената“*[12], а в Корана се казва най-общо, че на децата трябва да се дават хубави, т.е. пейгамберски имена (на пророци), като любимите имена на Аллах са Абдуллах и Абдулрахман (неслучайно в регистрите от XVI — XIX в. приелите исляма се обозначават като „син на Абдуллах“ — Османски... 1990: 7). В исляма съществува забрана „децата да бъдат именувани така, че имената им да означават, че са раби на друг Бог или раби на Месия (Христос – б.м.) или раби на какъвто и да е друг пророк“ (Manzur 1990: 261). Не е ясно дали забраната е била известна на населението точно в този си вид, тъй като ни бе цитирана от местен младеж, студент в Саудитска Арабия, който единствен разполага с голям брой арабски богословски книги и е един от малкото, който може да ги чете.

Политиката на българската държава проблематизира до абсурдна крайност въпроса за имената, превръщайки го в крайъгълен камък на отношението си към мюсюлманите в страната. За запазването на турско-арабските имена в рамките на семейството и общността, за своеобразното „превключване“ (switching по Караянис) между „държавно“ българско и неофициално турско име е писано доста в специализираната литература. Тук ще се ограничим само с някои от записаните в изследваното село оценки и мнения за проблемната ситуация, свързана с имената, която, както ще видим

9 Инф. Захра Манафова, 38-годишна, родена в с. Ляска, омъжена в с. Чепинци – 14. 07. 2000 г.

10 Инф. Моарем Ходжов, 54-годишен, с. Сопота – 16. 07. 2000 г.

11 *„Го има мюсюлманско име, ама не влиза в джамия, не държи оруч (пост), не дава садъка (милостиня) – само името му е мюсюлманско“* – Инф. Реджеп Ходжов, 31-годишен, с. Сопота – 16.07.2000 г.

12 Инф. Севди Караахмед, 28-годишен, с. Чепинци – 20. 07. 2000 г.

по-долу, е актуална и днес. От основно значение за тях е нивото на религиозност на интервюираните. За да бъдат разбрани мненията в цялост, трябва да се има предвид общата самооценка на хората в Чепинци, че за разлика от други близки села като Ерма река и Старцево, където българските имена били приети по-лесно, за тях това било доста трудно и никога не се осъществило докрай. На единия полюс са мненията на група хора със средна възраст 30-35 години, изключително вярващи, сред които са и създателите на сбирката от стари книги в джамията. За тях онези, които не са върнали мюсюлманските си имена, са двуличници, които вредят на себе си, защото ще бъдат наказани от Аллах: *„ Сега и най-големия комунист като види, че е в болницата на умиране, иска по най-бързия начин да му се възстанови името и да го има на документ"*[13]. Според застъпниците на едно умерено становище името е само едно нарицателно и човек спокойно може да бъде по паспорт с българско име, а да го наричат с мюсюлманското, защото *„Демокрация е там, на оня свят и Аллах ще ги приеме и с новите и със старите имена, защото ни е създал всички заедно“*[14]. Последното твърдение е контрапункт на това, че ако човек е приел в сърцето си новото име, Аллах ще го отхвърли, а ако вътре в себе си не го е приел, Аллах ще го приеме.

## „Демократичният“ период

С историческото решение на пленума на ЦК на БКП от 29 декември 1989 г. мюсюлманите в България придобиват правото да си върнат старите лични имена и сами да решат дали да запазят българските окончания -ов, -ев, -ова и -ева на фамилните си имена. С това ерата на насилствените преименувания се смята за приключила. Имената обаче продължават да са проблем за групата, тъй като маргиналният ѝ и неустановен, двойнствен статус в обществото не се променя. Идеологическата принуда за преименуване на комунистическата власт отстъпва на икономическата принуда, характерна за преходния кризисен период в страната: *„Нас не ни интересуват вече имената, а оцеляването. Ако някой ми каже, смени си името на Ставрос и ще взимаш по 3000 марки – сменям си не само името, но и главата“*[15]. От 1994 г. нататък сред младите се забелязва тенденция за обратно връщане към българските имена с цел по-добра интеграция в обществото (Стоянов 2000: 193-194). За разлика от началото на 90-те години процедурата е платена и доста бавна. Този процес се наблюдава и в района на Рудозем, и в изследваното село в частност. В повечето случаи се връщат имената на ця-

13 Инф. Кадир Моллов, 33-годишен, с. Чепинци – 13. 07. 2000 г.
14 Инф. Исеин Мелезинов, 36-годишен, с. Чепинци – 14. 07. 2000 г.
15 Репортаж от с. Барутин в сутрешния блок на Нова телевизия – 12. 01. 2001 г.

лото семейство — т.е. изборът на именна стратегия отново е в голяма степен функция на семейството, а не на отделната личност. Важно е да се подчертае, че и в този период, както и по време на насилствените преименувания, българските имена не се употребяват по никакъв начин в рамките на общността; в нито един момент те не заменят турско-арабското име, което се възприема като единственото истинско име от хората. За тях българските имена са само „държавни“, „официални имена по паспорт“, необходими, за да си намерят работа извън селото (мъжете масово са строителни работници в София и в другите големи градове, където се представят с българските имена) или зад граница. Хората с мюсюлмански имена „ги гледат с по-друго око“ във вътрешността на страната, защото ги възприемат като турци, а консулствата на Гърция, Израел и дори Турция не им издават визи[16]. Поради това в столичните вестници често се срещат обяви „Осигуряваме визи за хора с мюсюлмански имена“. Често пътуващите на работа в чужбина понякога дори имат и по два-три паспорта — напр. един човек от селото има паспорт с името Осман Османов Каменски и Манчо Манчев Каменски. Срещат се най-различни стратегии по отношение на върнатите българските имена. Някои семейства запазват старите си „компромисни“/ амбивалентни имена (напр. Хари (син), Савка и Сабин (родители); Хубен (баща), Севда (майка) и Дафинка (дъщеря); Невен (син), Минка и Демир — (родители и т.н.). Освен изброените, особено актуални за групата все още са амбивалентните имена Севдалин и Севда, Алдин, Манчо и модното Денис. Запазва се записването с умалителни имена: Динко, Минка и др. Срещат се и варианти, при които българското или „компромисното“ име си връща единствено бащата, който работи извън селото, в единични случаи — само майката, вероятно по същите причини. Регистрирани са случаи, при които дете на двама души с мюсюлмански имена се нарича с българско име или първоначално е записано с турско име, а няколко години след раждането му то се заменя с българско чрез съд. Например родителите Бехчет и Ведиха през 1998 г. променят името на 4-годишния си син от Меди на Мирослав; синът на Алдин и Рафика, роден през 1996 г., е записан Мирослав и т.н. Очевидно мотивът за смяната е желанието да се осигури по-лесна интеграция на детето в макрообществото. Когато първото име е амбивалентно, то се запазва, а се променят само бащиното име и фамилията — напр. Денис Асанов Юмеров, роден през 1993 г., през 1996 г. става Денис Асенов Йорданов.

Освен амбивалентните и малкия брой типично български имена, на родените през 90-те години масово се слагат нови светски турски и арабски имена, както и голям брой западни антропоними, поради което именната ситуация в региона се определя от интервюираните като „мешана скара“.

16 Инф. Исмет Садъков, кмет на с. Чепинци – 21. 07. 2000 г.

Новите имена в голяма степен заменят „истинските мюсюлмански имена" — тези на пророците и 99-те имена на Аллах като Абдуллах, Брахим (от Ибрахим), Мюмюн, които вече срещаме само в регистрите от началото на XX век. Тенденцията да не се слагат пейгамберски имена някои от религиозно просветените хора в Чепинци обясняват с непознаването на религията. Болшинството възрастни хора не възприемат новите имена и роптаят срещу тях: *„Объркан свят – объркани имена – тука каквито напреж ги е нямало, сега се появяват. Самите родители си ги възприемат като мюсюлмански, ама като ги чуваме по радиото – и американци, и християни има с такива имена."*[17]

Ето някои от западните имена на деца, родени в община Рудозем в периода 1993-2000 г.: Алберто, Алек, Алекс, Беатрис, Джани, Дейвид, Ерик, Емануела, Кристофър, Нанси, Сузана, Сами, Стейси, Стиван, Силвестър. В повечето случаи родителите на дете със западно име запазват българските си имена. Има и изключения, които звучат не по-малко куриозно от срещаните сред християните недомислици от типа на Ричард Груев: напр. Жанет Асанова Моллова, Елизабет Хасанова Колаклиева и т.н.

Най-разпространеното турско име в региона е Денис („море"). То придобива масовост по време на последните две вълни на преименуването поради типичния си амбивалентен и дори троичен характер, тъй като освен българска и турска, съдържа и западна конотация (свързана с френското лично име Дениз). През 90-те се появява и женският му вариант Дениса/Дениза. Останалите турски имена се срещат в единични случаи и според традицията се заменят с „българофонно" умалително име: Айдън (Дънчо, Дънде), Еркан, Ервин (Винка), Митхад (Хадько), Хайридин, Юлвет; Айсел, Ейсела, Юксела/Ексела. Основен проводник на тези имена са турските кабелни телевизии и сериалите, излъчвани по тях, които се гледат много, особено от жените. Най-многобройни са новите арабски (или осмисляни като такива) лични имена, давани на новородените от региона — Билял, Вахди (Дико, Дичка), Иса (Исус)[18], Меди, Метин, Рахим, Семи, Джемиле, Лютвие, Мединети, Мерием (Дева Мария) Незиле, Тензиле и много други. Значителното количество арабски имена не е случайно. То се свързва с увеличаването на нивото на религиозната просвета и с постепенното преодоляване на схващането, че „всичко в исляма идва от Турция". Макар че много от тях са нерелигиозни по смисъл, арабските имена на децата са израз на отхвърлянето на традиционния или битов ислям (изповядван от възрастните) от ня-

17 Инф. Моарем Ходжов, 54-годишен, с. Сопота – 16. 07. 2000 г.

18 За мюсюлманите Исус Христос е само пророк, а не Син Божий и тъй като имената на пророците са сред „хубавите имена", името Иса е разпространено в арабския свят. Същото важи и за арабското име на Богородица – Мерием.

кои млади хора в Чепинци. Последните се увличат все повече и повече от каноничния ислям. Особено показателен е фактът, че по всички въпроси, свързани с вярата, младите се обръщат не толкова към групата ходжи в селото, колкото към един от студентите в Риад, който през лятната ваканция на 2000 г. се бе върнал в селото. Всяка седмица преди или след петъчната молитва в джамията той отговаряше на въпроси на събралите се там мъже, а някои млади жени го посещаваха с питанията си за вярата у дома. Стремежът към същинския ислям се изразява и в строгото спазване на религиозните забрани, задължения и норми на поведение — петкратната молива, пълното въздържание от алкохол (който е бил консумиран от мъжете в по-млада възраст и още се консумира, макар и умерено, от някои от родителите им), задължителната забрадка за жените и дългите панталони за момчетата над дванайсет години и т.н. Стриктното спазване на ислямските канони е свързано с две от нивата на представителна идентичност на българите мюсюлмани. При едното от тях идентичността се припокрива само с един от своите компоненти — религията: „Ние сме мюсюлмани и това ни стига“ (Георгиева 1998: 300). Второто е свързано със съществуващата и в региона митологема, основана на „исторически“ доказателства, че помаците са местно население, приело исляма много преди османската инвазия, при това от арабите, а не от османците (Лозанова 1998: 452-453) или че са араби, заселени на полуострова от Византия (Дорсунски 1998: 37-77). Арабските имена на децата са естествена последица от стремежа на една част от младите хора да открият и потвърдят своята идентичност чрез каноничния ислям. Особено показателен е случаят с 2-годишния син на един от преподавателите по Коран в селото, който се нарича Мохамед. За разлика от всички споменати по-горе имена, в това религиозно семейство името на Пророка не е заменено с умалително при обръщение. При всяко изричане на името с „неправилно“ ударение на третата сричка и добавяне на умалителната наставка -чо бяхме любезно поправяни, че името се изговаря, както в арабски — „Мохаммед“ с ясно изразено ударение на втората сричка.

***

При многобройните опити за преименуване на българите мюсюлмани не само им се дават народни български имена, но и се възпроизвеждат (съзнателно или не) механизми и практики, характерни за именуването на българите християни. Направеният преглед илюстрира процеса в исторически план. Видни са жалоните в развитието на именните практики на християните (от подновяването на името на кума до компромисното „буквуване“), пренесени при преименуването. Въпреки поредицата от жизнени кризи, породени от насилствената смяна на имената, семейството запазва своя мо-

нопол върху тях. В избора на българско име то кодира различни модели за отстояване на идентичността: използване на редки и нетипични за българите имена; неутрални или смислово амбивалентни антропоними; имена със скрит или явен, реален или въобразен мюсюлмански смисъл или произход и умалителни българофонни форми, типични за общността. Тези практики се развиват и променят с течение на времето и в хода на отделните кампании: някои от тях постепенно отпадат и на тяхно място се появяват други; трети се оказват изключително трайни и се използват и днес, когато отново съществуват условия за „доброволно" преименуване, най-вече по икономически причини. „Мешаната скара" от съвременни именни стратегии отразява силната вътрешна диференциация, колебливата идентичност и маргиналния статус на групата. Поради многоликата и мозаечна структура на общността и нейната култура е трудно да се определи до каква степен „снимката" на процесите от Чепинци и района на Рудозем е валидна за българите мюсюлмани като цяло. Не по-малко значим е и проблемът за приликите и разликите между описаната по-горе ситуация и именното поведение на българските турци по време на „възродителния процес". Задълбочен отговор на тези въпроси вероятно ще дадат бъдещите изследвания.

## Литература


**Алексиев** 1999 — Алексиев, Б. Новата джамия в с. Чепинци. — В: Ислям и култура. Изследвания, 110-124. София.

**Гандев** 1989 — Гандев, Хр. Българската народност през XV в. София.

**Георгиев, Трифонов** 1995 — Георгиев, В., Трифонов, Ст. Покръстването на българите-мохамедани 1912-1913 г. София.

**Георгиева** 1998 — Георгиева, Цв. Помаци — българи мюсюлмани. — В: Общности и иденичности в България, С., 286-309.

**Груев** 2001 — Груев, М. Българите мюсюлмани в държавната политика на страната 1944-1959. Дисертация. София.

**Дорсунски** 1998 — Дорсунски, М. История на ахрените (помаците).

**Калканова** 1996 — Калканова, Т. Популярно ли е твоето име? София.

**Караманджурков** 1976 — Караманджурков, А. Документи по възникването на дружбите „Родина". — Родопски сборник, т. 4, 137-167. София.

**Карамихова** 2000 — Карамихова, М. Едно семейство след така наречения „възродителен процес". — В: Аспекти на етнокултурната ситуация. Осем години по-късно, С., 214-234.

**Karagiannis** 1997 — Karagiannis, E. Zur Ethnizitat der Pomaken Bulgariens. Muenster.

**Константинов** 1898 — Константинов, Хр. Чепино. Едно българско краище в северозападните разклонения на Родопските планини. — СбНУ, т. XV, С., 222-266.

**Константинов** 1987 Константинов, Ю. Някои въпроси на българската антропонимия в социолингвистичен план. — Съпоставително езикознание, 12, кн. 4, 36-44.

**Konstantinov, Alhaug** 1995 Konstantinov, Y., Alhaug, G. Names, Ethnicity and Politics. Islamic Names in Bulgaria 1912-1992. Oslo.

**Коран** 1997 Свещен Коран и неговият превод на български език. София.

**Коран** 1999 Превод на Свещения Коран. София

**Кръстева** 1998 Кръстева, А. Идентичност и власт: комунистически и посткомунистически дискурс върху малцинствата. — В: Общности и идентичности, С., 135-163.

**Кръстева-Благоева** 1999 Кръстева-Благоева, Е. Личното име в българската традиция. София.

**Кръстева-Благоева** 2000 Кръстева-Благоева, Е. Традиции в избора на име сред българските преселници в Румъния. — В: Жизненият цикъл. Доклади от българо-сръбската научна конференция 12-16 юни 2000, С., 162-167.

**Лангазов** 1986 Лангазов, Д. Възраждане на истината (Очерк за Алексей Родопски). София.

**Лозанова** 1998 Лозанова, Г. Сакралната срещу реалната история на българите мюсюлмани в Родопите. — В: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания, С., 451-465.

**Manzur** 1990 Manzur, Ibn. Lisan al Arab. X. Beirut.

**Маринов** 1994 Маринов, П. Българите мохамедани в своето народностно съзнание и възрожденското им движение. София.

**Михайлов** 1992 Михайлов, Ст. Възрожденският процес в България. София.

**Османски**... 1990 Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI — XIX в. София

**Родина** 1944 Сборник „Родина". Издание на българомохамеданската културно-просветна и благоворителна дружба „Родина" в гр. Смолен. кн. 4.

**Стоянов** 2000 Стоянов, В. По трудния път към възраждането — българските турци и мюсюлмани в отвоюване на малцинствените си права. — В: Аспекти на етнокултурната ситуация. Осем години по-късно, С., 190-205.

**Страници**...1989 Страници от българската история. Очерк за ислямизираните българи и националновъзродителния процес. София.

**Трифонов** 1990 Трифонов, Ст. Строго поверително! (3 част), в-к „Поглед", бр. 18, 06.05. 1991.

**Христов, Караманджурков** 1995 Христов, Хр., Караманджурков, А. Дружба „Родина" и възрожденското движение в Родопа (1937-1947). Документи. — Родопски сборник, т. 7. София.

**Цанева** 1994 — Цанева, Е. Обичаи при бременност, раждане и отглеждане на дете. — В: Родопи. Традиционна народна и соционормативна култура, 118-145. София.

**Цветанов** 2001 — Цветанов, Б. Нашенци масово сменяли чужбинските си имена с български. — В: Седмичен труд, бр. 12, 22-28 март.

## NAMES AND RENAMINGS OF THE BULGARIAN MUSLIMS (1912–2000)

*BY EVGENIYA KRASTEVA–BLAGOEVA*

### Abstract

The article presents a historical analysis of the three main waves of forceful renaming of the Bulgarian Muslims (1912-1912, 1941-1943 and 1971-1973), of some less significant random single renamings in the 1960s, and the "total" renaming of the mid-1980s, when some of the names given in the 1970s were considered "insufficiently Bulgarian" by the authorities and were replaced by new ones. Unlike other investigations devoted to the renaming (which mostly discuss it in association with the problem of identity and within the context of the ethnic situation in the country), the basic problem here is "the choosing" (though formally) of a new Bulgarian name, no matter how conditional that choice might have been in different periods and in different places. The different ways of choosing the new names are interpreted as a concealed protest against the forceful campaign. A number of regularities have been formulated, according to which the practices, typical of the Bulgarian Christians in the choice of a name (from the traditional renewal of the name of the godfather to the modern repetition of just the first letter of the name of the grandmother or grandfather) have been mechanically or deliberately transferred in the renaming of the Muslims. On the basis of field research materials, collected in the village of Chepintsi, and of information taken from the civil registers of the region of the town of Rudozem, investigation has been presented of the many-sided problem of the connection (or absence thereof) between the old and the new name as meaning and sounding. The causes underlying the predominance of some meaningfully neutral or "compromise" Bulgarian names and their change during the different waves of renaming have been analysed.

The kinship aspects of renaming have also been elaborated. This has been kind of a life crisis, whose tackling has been sought and found within the frameworks of the family.

The final part of the work is devoted to the current tendencies in the naming of the Bulgarian Muslims. In the wake of 1989 they received the right to get back their Islamic names. A process of a voluntary retaking of their Bulgarian names started in the mid-1990s, mostly by the young generation.